Kard. Joseph RATZINGER

WIARA – MIĘDZY ROZUMEM A UCZUCIEM

Zwolnienie religii z odpowiedzialności przed rozumem sprzyja dziś w coraz większej mierze patologicznym formom religii. [...] Istnieje również patologiczna forma nauki: nauka staje się patologiczna, gdy zrywa związki z moralnym porządkiem człowieczeństwa i uznaje wyłącznie swe własne możliwości jako swoją jedyną dopuszczalną miarę. [...] Musimy wyjść z więzienia, które sami sobie zbudowaliśmy, i ponownie uznać inne formy zdobywania wiedzy, w których w grę wchodzi cały człowiek.

WSPÓŁCZESNY KRYZYS WIARY

W swoich rozmowach „w kręgu fizyki atomowej" Werner Heisenberg opowiada o dialogu z młodymi fizykami, który miał miejsce w Brukseli w 1927 roku i w którym – oprócz Heisenberga – uczestniczyli również Wolfgang Pauli i Paul Dirac. Rozmawiano między innymi o tym, że Einstein często mówi o Bogu i że Max Planck sądzi, iż między nauką a religią nie istnieje sprzeczność, że są one – co wówczas było zaskakującą ideą – możliwe do pogodzenia. Tę nową otwartość naukowca na religię Heisenberg interpretował na podstawie własnych doświadczeń z domu rodzinnego. Miałaby ona płynąć z przekonania, że w nauce i w religii chodzi o dwie całkowicie różne i nie konkurujące ze sobą sfery: w nauce chodzi o to, co prawdziwe lub fałszywe, w religii natomiast o dobro i zło, o to, co wartościowe lub bezwartościowe. Obie te dziedziny zostają tu oddzielone i przyporządkowane obiektywnej i subiektywnej stronie świata. „Nauka jest w pewnym sensie sposobem, w jaki spoglądamy na obiektywną stronę rzeczywistości [...] Uczucie religijne jest natomiast wyrazem subiektywnej decyzji, w której ustanawiamy wartości, którymi kierujemy się w życiu"[1]. Decyzja ta posiada oczywiście różne uwarunkowania w historii i kulturze, w wychowaniu i środowisku, ostatecznie jednak – Heisenberg opisuje tu nadal obraz świata swoich rodziców oraz Maxa Plancka – jest subiektywna i dlatego nie podlega kryterium prawdy i fałszu. W taki właśnie subiektywny sposób Planck opowiedział się za chrześcijańskim światem wartości; obie dziedziny – obiektywna i subiektywna strona świata – pozostały jednak wyraźnie od siebie od-

[1] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, s. 117.

dzielone. Heisenberg zauważa: „Muszę przyznać, że nie czuję się dobrze z tym rozdziałem. Wątpię, czy na dłuższą metę ludzkie wspólnoty będą mogły żyć z takim ostrym rozdziałem wiedzy i wiary"[2]. W tym miejscu do rozmowy włącza się Wolfgang Pauli i wzmacnia wątpliwości Heisenberga, uznając je poniekąd za oczywistość: „Całkowity rozdział wiedzy i wiary jest z pewnością rozwiązaniem na jedynie bardzo krótki okres czasu. Na przykład w kręgu kultury zachodniej już w niedalekiej przyszłości może nadejść moment, w którym metafory i obrazy dotychczasowej religii nie będą posiadać przekonującej mocy również dla prostego ludu; obawiam się, że wówczas w krótkim czasie załamie się także dotychczasowa etyka i wydarzą się rzeczy tak straszne, że teraz nie możemy ich sobie nawet wyobrazić"[3]. Uczestnicy tamtej rozmowy mogli wówczas, w 1927 roku, co najwyżej przeczuwać, że już wkrótce rozpocznie się owe nieszczęsne dwunastolecie, w którym rzeczywiście miały miejsce „rzeczy tak straszne", że wcześniej musiały się one wydawać niemożliwe. Oczywiście wielu chrześcijan – tych znanych i tych nieznanych – na mocy swego chrześcijańskiego sumienia przeciwstawiło się demonicznej przemocy. Ogólnie jednak siła pokusy była większa, milcząca zgoda otwierała drzwi złu.

W okresie powojennej odbudowy żywe było przekonanie, że coś podobnego nie może się już powtórzyć. Uchwalona wówczas „w odpowiedzialności przed Bogiem" konstytucja miała być wyrazem związania prawa i polityki z wielkimi moralnymi imperatywami wiary biblijnej. Ówczesne przekonanie słabnie jednak dzisiaj wobec moralnego kryzysu ludzkości, który przyjmuje nowe, niepokojące formy.

Załamanie się dawnych przekonań religijnych, które jeszcze przed siedemdziesięciu laty wydawało się możliwe do powstrzymania, stało się w międzyczasie szeroko rozpowszechnioną rzeczywistością. Tym samym silniejsza i powszechniejsza staje się obawa przed nieodłącznie z nim związanym kryzysem ludzkości jako takiej. Warto tu przypomnieć przestrogi Joachima Festa, który zmaga się z trudną dialektyką wolności i prawdy, rozumu i wiary: „Jeśli wszelkie utopijne modele [...] prowadzą na bezdroża, a zarazem przekonania chrześcijańskie tracą moc [...] i upadają, to trzeba się pogodzić z tym, że pragnienie transcendencji pozostaje bez odpowiedzi"[4]. Żaden jednak z apeli kierowanych w tej sytuacji do człowieka „nie potrafi powiedzieć, w jaki sposób bez transcendencji i bez lęku przed sądem ostatecznym może on mimo wszystko postępować wbrew własnym interesom i żądzom"[5]. W tym kontekście Fest przypomina słowa Spinozy, które jeszcze raz potwierdzają trudną do zniesienia dialektykę tego, co subiektywne i obiektywne, dialektykę rezygnacji z prawdy

[2] Tamże.

[3] Tamże, s. 118; zob. też s. 295.

[4] J. F e s t, *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, s. 75.

[5] Tamże, s. 79.

i pragnienia wartości, z którą spotkaliśmy się już w postchrześcijańsko-mieszczańskim świecie przedstawionym przez Plancka: „Skoro już jestem ateistą, chciałbym przynajmniej żyć jak święty".

Nie chcę tu dalej opowiadać o tym, w jaki sposób Heisenberg wraz ze swymi przyjaciółmi, zarówno w rozmowie z 1927 roku, jak i w podobnym dialogu z roku 1952, prowadzonym już w obliczu narodowosocjalistycznych okropności, próbuje znaleźć wyjście z tej nowożytnej schizofrenii, usiłując poprzez pytającą o swe własne podstawy naukę dotrzeć do tego centralnego porządku, który stanie się kompasem dla naszego postępowania i który przynależy jednocześnie do tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne[6].

Spróbujmy najpierw podsumować i sprecyzować to, co dotąd powiedzieliśmy. Oświecenie rzuciło hasło „religii w granicach czystego rozumu". Jednakże owa czysto rozumowa religia szybko upadła, przede wszystkim zaś nie posiadała siły życiowej. Religia, która mogłaby być siłą podtrzymującą całe życie, musi być niewątpliwie w pewnym stopniu racjonalna. Rozpad religii starożytnych, jak również współczesny kryzys chrześcijaństwa dowodzą, że jeśli religii nie daje się uzgodnić z elementarnymi przekonaniami określonej wizji świata, to wówczas ulega ona rozkładowi. Religia potrzebuje jednak również uprawomocnienia, które wykracza poza status bycia wytworem samego rozumu, gdyż tylko wówczas można przyjąć bezwarunkowe roszczenie kierowane przez nią do człowieka. W ten sposób po Oświeceniu świadomość niezbędności religii skłoniła do poszukiwania dla niej nowego miejsca, w którym byłaby ona zabezpieczona przed postępami rozumu, znajdując się niejako w przestrzeni dla rozumu niedostępnej. Dlatego właśnie jako właściwy obszar ludzkiej egzystencji przydzielono religii „uczucie". Głównym teoretykiem tego nowego pojęcia religii był F. Schleiermacher: „Sztuka jest praktyką, nauka spekulacją, religia poczuciem i upodobaniem w nieskończoności"[7]. Klasyczna stała się odpowiedź Fausta na pytanie Gretchen o religię: „Uczucie to najwyższa władza, a nazwa to czczy dym" (tłum. E. Zegadłowicz). Chociaż religię należy oczywiście odróżnić od płaszczyzny, na której znajdują się nauki, to jednak nie da się jej ograniczyć w tak wycinkowy sposób. Religia istnieje właśnie po to, by umożliwić człowiekowi integrację w całość, by wzajemnie powiązać uczucie, rozum i wolę, a także dać odpowiedź na wyzwanie całości, na wyzwanie życia i śmierci, społeczeństwa i jednostki, teraźniejszości i przyszłości. Nie może ona rościć sobie prawa do rozwiązywania problemów, które rządzą się swymi własnymi prawami, musi jednak uzdalniać do ostatecznych decyzji, w których w grę wchodzi zawsze całość człowieka i świata. Naszym problemem jest jednak dzisiaj właśnie to, że dzielimy świat na odrębne wycinki, co daje nam nieznaną dotąd możliwość

[6] Por. Heisenberg, dz. cyt., s. 288n.

[7] F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, s. 30.

teoretycznego i praktycznego dysponowania nimi, podczas gdy coraz trudniej jest dać odpowiedź na nieuniknione pytania o prawdę i wartość, o życie i śmierć.

Współczesny kryzys polega właśnie na tym, że zanika zapośredniczenie pomiędzy obszarem subiektywnym i obiektywnym; rozum i uczucie rozchodzą się i przez to stają się chore. Wyspecjalizowany rozum jest wprawdzie niezwykle silny i wydajny, ale z powodu standaryzacji jednego typu pewności i rozumności nie dopuszcza już odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka. Płynie stąd hipertrofia w dziedzinie poznania praktyczno-technicznego, której odpowiada ograniczenie w dziedzinie podstaw, co powoduje zachwianie równowagi, które może być śmiertelne dla tego, co ludzkie. Z drugiej strony religia wcale nie odeszła w przeszłość. Pod wieloma względami mamy dziś do czynienia ze szczególnym zapotrzebowaniem na religię, która jednak jest partykularna, nierzadko oddziela się od swych wielkich duchowych kontekstów i zamiast umacniać człowieka, obiecuje mu władzę i zaspokojenie potrzeb. Szuka się tego, co irracjonalne, zabobonne, magiczne; grozi nam powrót do archaiczno-destrukcyjnych form obchodzenia się z ukrytymi mocami. Może się nawet nasunąć przypuszczenie, że nie mamy dzisiaj kryzysu religii, lecz kryzys chrześcijaństwa. Nie zgodziłbym się jednak z takim twierdzeniem. Sama popularność fenomenów religijnych czy parareligijnych nie oznacza jeszcze rozkwitu religii. Jeśli szerzą się chore formy religijności, to znaczy wprawdzie, że religia nie zanikła, ale oznacza to jednocześnie, że znajduje się ona w stanie poważnego kryzysu. Złudne jest również wrażenie, że miejsce wyczerpanego chrześcijaństwa zajmują teraz religie azjatyckie lub islam. W Chinach i w Japonii wielkie tradycyjne religie także nie oparły się (lub oparły się tylko częściowo) nowożytnym ideologiom. Religijna witalność Indii nie zmienia faktu, że również tam nie udało się dotąd ustanowić udanego współistnienia między nowymi pytaniami i dawnymi tradycjami. Można pytać, na ile ożywienie w świecie islamskim płynie z inspiracji religijnej. Jak widzimy, niejednokrotnie również tutaj istnieje groźba patologicznego usamodzielnienia się uczucia, co tylko wzmacnia zagrożenie okropnościami, o którym mówili nam Pauli, Heisenberg i Fest.

Nie istnieje inna droga: rozum i uczucie muszą się znowu spotkać, nie znosząc się nawzajem. Nie chodzi tu o zabezpieczenie interesów dawnych instytucji religijnych. Chodzi o człowieka i o świat. Nie ma ratunku ani dla człowieka, ani dla świata, jeśli w naszym horyzoncie w przekonujący sposób nie pojawi się Bóg. Nikt nie może twierdzić, iż zna gotowy sposób rozwiązania tego problemu. Nie jest to możliwe już dlatego, że w wolnym społeczeństwie prawda nie może szukać innych dróg do człowieka oprócz drogi przekonywania. Człowiekowi jednak, wśród napierających na niego wielorakich wrażeń i roszczeń, trudno jest dojść do przekonań. Trzeba jednak podjąć próbę znalezienia drogi, tak by poprzez pojawiające się konwergencje na nowo ukazać prawdopodobieństwo tego, co zazwyczaj leży poza horyzontem naszych interesów.

BÓG ABRAHAMA

Nie chcę tu kontynuować podjętej przez Heisenberga próby dojścia do samoprzekroczenia nauki i do „centralnego porządku" na podstawie własnej logiki myślenia naukowego – niezależnie od tego, jak obiecująca i niezbędna jest to próba. Moja próba polega w pewnym sensie na pokazaniu wewnętrznej racjonalności chrześcijaństwa. Polega ona na postawieniu pytania o to, co właściwie pośród rozkładu religii świata starożytnego dało chrześcijaństwu tę siłę przekonywania, dzięki której z jednej strony przetrwało ono upadek tamtego świata, a z drugiej strony wchodzącym na scenę historii świata nowym siłom, ludom germańskim i słowiańskim potrafiło tak przekazać swoje odpowiedzi, że pomimo różnych przełomów i rozłamów powstała trwająca przez ponad półtora tysiąca lat forma rozumienia rzeczywistości, w której mogły się połączyć stary i nowy świat. Natykamy się tu na pewną trudność. Wiara chrześcijańska nie jest systemem. Nie można jej przedstawić w formie zamkniętego systemu myśli. Jest ona drogą, a drogę cechuje to, że można ją poznać tylko przez wejście na nią. Jest tak w podwójnym sensie: każdemu z osobna chrześcijaństwo odsłania się tylko przez eksperyment wejścia na tę drogę; również w jego całości można je ująć tylko jako historyczną drogę, której istotny przebieg chciałbym teraz naszkicować.

Droga ta zaczyna się wraz z Abrahamem. Oczywiście w szkicu tym nie mogę i nie chcę wchodzić w gąszcz wielorakich hipotez dotyczących tego, co w starożytnych przekazach można traktować jako wydarzenia historyczne, a co nimi nie jest. W tym miejscu chodzi tylko o pytanie, w jaki sposób widzą tę drogę historycznie doniosłe teksty. Po pierwsze należy powiedzieć, że Abraham był człowiekiem mającym świadomość, iż mówi do niego Bóg, i że swoje życie kształtował on przez odniesienie do tego wydarzenia. Dla porównania można tu przypomnieć Sokratesa, któremu „daimonion", swego rodzaju natchnienie, nie objawiał wprawdzie nic pozytywnego, ale stawał mu na drodze zawsze, gdy Sokrates miał ochotę oddać się tylko własnym ideom lub przyłączyć się do powszechnych opinii[8]. Co możemy powiedzieć o Bogu Abrahama? Nie wnosi On jeszcze monoteistycznego roszczenia do bycia jedynym Bogiem wszystkich ludzi i całego świata, posiada jednak bardzo specyficzną fizjonomię. Nie jest Bogiem określonego narodu czy określonego kraju; nie jest Bogiem określonego obszaru, na przykład powietrza czy wody, co w ówczesnym kontekście religijnym było jedną z najważniejszych form objawiania się bóstwa. Jest On Bogiem określonej osoby – Abrahama. Ta właśnie charakterystyczna cecha, iż nie przynależy On do określonego kraju, ludu, obszaru życia, lecz wiąże się z określoną osobą, ma dwie godne zauważenia konsekwencje.

---

[8] Negatywny charakter tego głosu ukazuje się wyraźnie np. w: P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 31d. Na temat tego głosu zob.: R. G u a r d i n i, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Padeborn 1987, s. 87n.

Pierwszą konsekwencją jest to, że więź owego Boga z wybranym przez siebie człowiekiem nie jest ograniczona. Nie jest ona zamknięta w pewnych geograficznych czy innych granicach, może On bowiem towarzyszyć tej osobie, ochraniać ją i prowadzić wszędzie, gdzie zechce, i wszędzie, gdzie owa osoba się znajdzie. Również obietnica nadania ziemi nie czyni Go Bogiem określonego kraju, który byłby Jego wyłączną własnością. Pokazuje ona raczej, że może On dawać ziemię tak, jak zechce. Możemy zatem powiedzieć: Bóg osoby działa translokalnie. Do tego dochodzi druga konsekwencja: działa On również transtemporalnie, co więcej, jego sposobem mówienia i działania jest czas przyszły. Jego wymiarem zdaje się być przede wszystkim przyszłość, gdyż w wymiarze teraźniejszości daje niewiele. Wszystko to, co istotne, dane jest w kategorii obietnicy: błogosławieństwo, ziemia. Oznacza to, że ma On najwidoczniej władzę nad przyszłością, nad czasem. Dla danego człowieka znaczy to przyjęcie swoistej postawy. Musi on przekraczać teraźniejszość, żyć w oczekiwaniu czegoś innego, większego. Teraźniejszość zostaje zrelatywizowana. Gdy ostatecznie – to mógłby być trzeci element – tę swoistość owego Boga, Jego inność w stosunku do wszystkich i do wszystkiego określa się mianem „świętości", to jasne staje się też, że Jego świętość, Jego samoistność ma coś wspólnego z godnością człowieka, z jego integralnością moralną, jak to pokazuje opowieść o Sodomie i Gomorze. Przedstawia ona z jednej strony dobroć tego Boga, który z powodu kilku sprawiedliwych gotowy jest oszczędzić niesprawiedliwych, z drugiej jednak strony mówi ona „nie" naruszeniu godności człowieka, co wyraża się sądem nad oboma miastami.

KRYZYS I ROZWÓJ WIARY IZRAELA NA WYGNANIU

Wraz z powstaniem związku dwunastu pokoleń, zajęciem ziemi, powstaniem królestwa, budową świątyni i szeroko rozwiniętym prawodawstwem kultowym religia Izraela wydaje się w znacznym stopniu upodabniać do religii Bliskiego Wschodu. Bóg ojców, Bóg Synaju stał się Bogiem określonego ludu, określonego kraju, określonego sposobu życia. Nie jest to jednak wszystko, pozostaje coś wyjątkowego, co pośród wzlotów i upadków religijnego życia Izraela przetrwało jako swoistość i inność jego wiary w Boga i co ujawnia się w momencie wygnania. Zazwyczaj Bóg, który traci swoją ziemię, pozwala na porażkę swego ludu i nie potrafi obronić swej świątyni: jest Bogiem obalonym. Nie ma już więcej nic do powiedzenia. Znika z historii. W okresie wygnania Izraela dokonuje się jednak coś przeciwnego: ukazuje się wielkość tego Boga, Jego całkowita inność w stosunku do bóstw innych religii; wiara Izraela dopiero teraz uzyskuje swój właściwy profil. Ten Bóg może sobie pozwolić na oddanie swojej ziemi innym, ponieważ nie jest związany z żadną ziemią. Może pozwolić na pokonanie swego ludu, aby w ten właśnie sposób przebudzić go z jego

fałszywych wyobrażeń religijnych. Nie musi być związany z tym ludem, ale nie opuszcza go w momencie klęski. Nie jest również – zgodnie z powszechnymi wyobrażeniami – zależny od świątyni i sprawowanego tam kultu: ludzie karmią bogów, a bogowie podtrzymują świat. Nie potrzebuje On takiego kultu, który pod pewnym względem zasłania Jego istotę. W ten sposób wraz z pogłębionym obrazem Boga powstaje również nowa idea kultu. Już od czasów Salomona dokonało się utożsamienie osobowego Boga ojców z Bogiem wszystkiego, ze Stwórcą, którego wszystkie religie znają, ale nie czczą Go, ponieważ nie jest On kompetentny w stosunku do ich własnych spraw. Ta zasadniczo już dokonana – chociaż dotąd niewiele wpływająca na świadomość – identyfikacja staje się teraz siłą umożliwiającą przetrwanie: Izrael nie posiada własnego Boga, lecz czci jedynego prawdziwego Boga. Ten Bóg przemówił do Abrahama i wybrał Izraela, ale w rzeczywistości jest On Bogiem wszystkich ludów, wspólnym Bogiem, który rządzi całą historią. Z tym wiąże się oczyszczenie idei kultu. Bóg nie potrzebuje ofiar, nie musi być karmiony przez ludzi, ponieważ do Niego należy wszystko. Właściwą ofiarą jest żyjący dla Boga człowiek. Trzysta lat po wygnaniu, w trakcie równie ciężkiego kryzysu w czasie hellenistycznego prześladowania kultu w świątyni, autor Księgi Daniela pisze: „Nie ma obecnie władcy, proroka ani wodza, ani całopalenia, ani ofiar [...] Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin i doznać Twego miłosierdzia. Niech jednak dusza strapiona i duch uniżony znajdą u Ciebie upodobanie" (Dn 3, 38-39). Równocześnie z nieobecnością teraźniejszości, odpowiadającej mocy i dobroci Boga, ujawnia się ponownie przyszłościowy element wiary Izraela, czy też – może lepiej to wyrażając – relatywizacja teraźniejszości, którą można właściwie zrozumieć i której można podołać tylko w ramach większego, przekraczającego daną chwilę, a nawet przekraczającego cały świat horyzontu.

DROGA KU RELIGII UNIWERSALNEJ PO WYGNANIU

Pięćset lat po wygnaniu, aż do wystąpienia Jezusa, naznaczyły przede wszystkim dwa czynniki. Jest to, po pierwsze, powstanie tak zwanej literatury mądrościowej i duchowy ruch leżący u jej podstaw. Obok prawa i proroków, z których powoli zaczyna się kształtować kanon biblijny jako kryterium religii Izraela, pojawia się trzeci filar – mądrość[9]. Znajduje się ona najpierw pod wpływem egipskich tradycji mądrościowych, później jednak coraz bardziej widoczne staje się spotkanie z duchem greckim. Pogłębiona zostaje tu przede wszystkim idea jedynego Boga i zradykalizowana krytyka bożków, z którą

[9] Dziełem podstawowym dla zrozumienia literatury mądrościowej Starego Testamentu jest nadal G. von R a d, *Weisheit in Izrael*, Neukirchner Verlag 1970; zob. też: L. B o u y e r, *Cosmos*, Paris 1982, s. 99-128.

mamy już do czynienia u proroków. Monoteizm staje się wyraźniejszy i zyskuje na racjonalnej sile przez połączenie z próbą rozumowego wyjaśnienia świata. Łącznikiem między ideą Boga i interpretacją świata okazuje się właśnie pojęcie mądrości. Racjonalność odsłaniająca się w strukturze świata zostaje pojęta jako odblask stwórczej Mądrości, z której pochodzi. Kształtujące się teraz rozumienie rzeczywistości odpowiada w pewnym sensie pytaniu, które postawił Heisenberg we wspomnianym na początku dialogu: „Czy ma sens założenie istnienia poza porządkującymi strukturami świata «świadomości», której «zamiarem» są te struktury?"[10] We współczesnych dyskusjach na temat relacji natury i ducha, na przykład w człowieku, rozważa się kwestię redukcji: czy fenomen ducha da się zredukować do materii, czy też pozostaje jakaś niewyjaśnialna pozostałość?[11] Tu można by mówić o spojrzeniu odwrotnym: duch jest w stanie powołać do istnienia materię i dlatego trzeba go uznać za właściwy początek rzeczywistości, który wyjaśnia całość; pozostaje natomiast kwestia, czy nie istnieje jakaś ciemna pozostałość, której nie da się sprowadzić do tego początku. Trzeba postawić pytanie: czy takie spojrzenie jest mniej prawdopodobne niż sformułowany przez J. Monoda i w pewnym względzie reprezentatywny dla myśli współczesnej pogląd, wedle którego cały koncert natury powstaje z przypadkowych szumów[12], to znaczy racjonalność powstaje z tego, co irracjonalne. Spojrzenie ksiąg mądrościowych, które świat i Boga łączy za pomocą idei mądrości, pojmując świat jako refleks racjonalności Stwórcy, pozwala jednocześnie na połączenie kosmologii i antropologii, rozumienia świata i moralności, ponieważ mądrość, która formuje materię i świat, jest zarazem mądrością moralną, określającą istotne kierunki egzystencji. Cała Tora, prawo życia Izraela, zostaje teraz ujęta jako samowyrażenie się mądrości, jako jej przekład na ludzką mowę i wskazania moralne. Wszystko to oznacza zbliżenie do ducha greckiego – z jednej strony do motywów platonizmu, z drugiej do stoickiego połączenia boskiej interpretacji świata i moralności.

Wspomniane wcześniej pytanie o pozostałość tego, co w świecie nieboskie, irracjonalne, w literaturze mądrościowej przyjmuje formę dramatycznego zmagania się z kwestią teodycei: wielkim tematem staje się doświadczenie cierpienia w świecie, w którym prawo, dobroć, prawda wciąż na nowo przegrywają z bezwzględnością silnych. Niesie to ze sobą – z całkowicie innego punktu widzenia niż poprzednio – pogłębienie moralności, która oddziela się od kwestii powodzenia, a sensu poszukuje właśnie w cierpieniu, w porażce sprawiedli-

---

[10] H e i s e n b e r g, dz. cyt., s. 290.

[11] Dobrym wprowadzeniem do współczesnej dyskusji na ten temat jest książka G. Beintrupa, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996. Zob. też: O. B. L i n k e, M. K u r t h e n, *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart 1988.

[12] Por. J. M o n o d, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1973, s. 149. Zob. też: J. R a t z i n g e r, *Im Anfang schuf Gott*, Einsiedeln-Freiburg 1996, s. 53-59.

wości. Ostatecznie w postaci Hioba mamy do czynienia z kimś, kto – poza granicami Izraela – jest egzemplarycznie pobożny i zarazem egzemplarycznie cierpiący[13].

Wewnętrznemu zbliżeniu do duchowego świata Grecji odpowiada następnie w sposób logiczny kolejny krok: wejście judaizmu w świat grecki, które dokonało się przede wszystkim w Aleksandrii jako centralnym miejscu spotkania kultur. Najważniejszym wydarzeniem w tym procesie było tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, którego podstawowa część – Pięcioksiąg Mojżeszowy – został przetłumaczony już w trzecim stuleciu przed Chrystusem. Następnie aż do pierwszego wieku tworzył się grecki kanon świętych ksiąg, który chrześcijanie przejęli jako swój kanon Starego Testamentu[14]. Nazwa tego greckiego tłumaczenia Starego Testamentu – „Septuaginta" – odwołuje się do starej legendy, według której tłumaczenie to było dziełem siedemdziesięciu uczonych. Siedemdziesiąt – według Księgi Powtórzonego Prawa (32, 8) – to liczba ludów ziemi. Znaczenie tej legendy może być zatem takie, że wraz z tym tłumaczeniem Stary Testament wychodzi z Izraela i dociera do ludów ziemi. Takie też było w rzeczywistości oddziaływanie tej księgi, której greckie tłumaczenie pod wielu względami jeszcze bardziej zaakcentowało uniwersalistyczny rys religii Izraela, na przykład w obrazie Boga, którego imię JHWH zostaje zastąpione przez słowo „Kyrios" (Pan). W ten sposób zostaje pogłębione duchowe pojęcie Boga ze Starego Testamentu, co w istocie odpowiadało wewnętrznej logice opisywanego tu procesu.

Przełożona na język grecki wiara Izraela, tak jak została ona wyrażona w jego świętych księgach, zaczęła wkrótce fascynować oświeconego ducha starożytności, której religie od czasu Sokratejskiej krytyki coraz bardziej traciły swą wiarygodność. W myśli sokratejskiej jednak – w przeciwieństwie do nurtów sofistycznych – wiodący nie był sceptycyzm, cynizm lub czysty pragmatyzm: pojawiła się w niej tęsknota za autentyczną i jednocześnie przekraczającą możliwości własnego rozumu religią. I tak z jednej strony pociągające są obietnice wschodnich kultów misteryjnych, z drugiej strony jako ocalająca odpowiedź jawi się wiara Izraela. Było w niej połączenie Boga i świata, racjonalności i objawienia, które dokładnie odpowiadało postulatom rozumu i głębszej tęsknoty religijnej. Był w niej monoteizm, który nie pochodzi ze spekulacji filozoficznej, pozostając przez to religijnie bezsilny, gdyż nie można czcić wytworów własnej myśli, własnych filozoficznych hipotez. Ten monoteizm pochodzi ze źródłowego religijnego doświadczenia i potwierdza niejako „z góry" to, czego

[13] Na temat Hioba zobacz przede wszystkim komentarz G. Ravasiego, uwzględniający również współczesne filozoficzne i teologiczne interpretacje tej postaci: G. R a v a s i, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1991.

[14] Na temat relacji kanonu hebrajskiego do greckiego oraz na temat Starego Testamentu chrześcijan zob.: Ch. D o h m e n, *Der Biblische Kanon in der Diskussion*, „Theologische Revue" 91(1995) s. 451-460; A. S c h e n k e r, *Septuaginta und christliche Bibel*, tamże, s. 460-464.

myśl poszukiwała po omacku. Religia Izraela musiała mieć dla najlepszych kręgów świata antycznego tę samą siłę fascynacji jak Chiny w czasie Oświecenia dla Europy Zachodniej, gdy sądzono (jak dzisiaj wiemy – niesłusznie), że w końcu odkryto społeczność bez objawienia i misteriów, religię czystej moralności i rozumu. W ten sposób w świecie antycznym powstała sieć tak zwanych bojących się Boga, pozostających w związku z synagogą i jej czystym kultem słowa, a poprzez ten związek z wiarą Izraela wchodzących w kontakt z jedynym Bogiem. Ta sieć bojących się Boga, zgodnie z wyrażoną po grecku wiarą Izraela, była założeniem misji chrześcijańskiej: chrześcijaństwo było tą zuniwersalizowaną postacią judaizmu, która wreszcie proponowała to, czego Stary Testament aż dotąd nie mógł dać.

CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO SYNTEZA WIARY I ROZUMU

Wyrażona w Septuagincie wiara Izraela ukazywała harmonię Boga i świata, rozumu i tajemnicy. Dawała ona wskazania moralne; czegoś jednakże brakowało: uniwersalny Bóg był mimo wszystko związany z konkretnym narodem; uniwersalna moralność połączona była z bardzo partykularnymi formami życia, których nie można było praktykować poza Izraelem; duchowy kult był nadal związany z rytuałami świątyni, które bywały wprawdzie interpretowane symbolicznie, ale w zasadzie zostały już krytycznie ocenione przez proroków i nie były możliwe do przyjęcia przez poszukującego ducha. Nie-Izraelczyk mógł nadal znajdować się tylko w zewnętrznym kręgu religii. Pozostawał „prozelitą", ponieważ pełna przynależność związana była z pochodzeniem wedle krwi od Abrahama, z narodową wspólnotą. Problematyczne pozostawało również, jak dalece konieczne jest to, co specyficznie żydowskie, aby w sposób właściwy służyć temu Bogu, i kto jest uprawniony do wyznaczenia granicy między tym, z czego nie wolno zrezygnować, i tym, co historycznie przypadkowe lub przestarzałe. Całkowita uniwersalność nie była możliwa, gdyż nie była możliwa całkowita przynależność. Dopiero chrześcijaństwo przyniosło tu przełom, „zburzyło mur" (por. Ef 2, 14), i to w potrójnym sensie: Związki krwi z patriarchami nie są już konieczne, gdyż związek z Chrystusem oznacza pełną przynależność, prawdziwe pokrewieństwo. Każdy może teraz w pełni przynależeć do tego Boga; wszyscy ludzie winni mieć możliwość stania się Jego ludem. Nie obowiązują partykularne porządki prawne i moralne: stały się one historyczną uwerturą, ponieważ w osobie Chrystusa wszystko zostaje zsumowane i ten, kto idzie za Nim, niesie w sobie i wypełnia całą istotę prawa. Stary kult zostaje zniesiony w samooddaniu się Jezusa Bogu i ludziom, które okazuje się teraz prawdziwą ofiarą, duchowym kultem, w którym Bóg i człowiek obejmują się i zostają pojednani, czego wyrazem jest uczta Pana, Eucharystia jako realna i zawsze obecna pewność. Być może najpiękniejszy i najzwięźlejszy wyraz tej

nowej chrześcijańskiej syntezy znajduje się w wyznaniu z Pierwszego Listu św. Jana: „uwierzyliśmy miłości" (1 J 4, 16). Dla tych ludzi Chrystus stał się odkryciem stwórczej miłości; rozum wszechświata objawił się jako miłość – jako ta większa racjonalność, która obejmuje sobą i przemienia również to, co ciemne i irracjonalne.

W ten sposób duchowy ruch, który dał o sobie znać w dziejach Izraela, dotarł do swego celu: pełna uniwersalność stała się praktyczną możliwością. Rozum i tajemnica spotkały się; właśnie zjednoczenie całości w jednym otworzyło drzwi dla wszystkich: wszyscy ludzie mogą być braćmi, rodzeństwem, gdyż pochodzą od jednego Boga. Również temat nadziei i teraźniejszości otrzymuje nową formę: teraźniejszość zmierza ku Zmartwychwstałemu, ku światu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich. Z tego właśnie powodu ma też znaczenie i wartość jako teraźniejszość – już teraz bowiem jest przeniknięta bliskością Zmartwychwstałego, a śmierć nie ma ostatniego słowa.

W POSZUKIWANIU NOWEJ OCZYWISTOŚCI

Czy ową oczywistość, która wówczas do głębi przeniknęła i przemieniła świat starożytny, można przywrócić, czy też została ona nieodwracalnie zagubiona? Co stoi jej na drodze? Istnieje wiele powodów jej obecnego rozpadu, powiedziałbym jednak, że najważniejszym z nich jest samoograniczenie rozumu, które paradoksalnie pochodzi z jego sukcesów: metodyczne granice, które przyniosły sukces, przez swe uogólnienie stały się więzieniem. Nauki empiryczne, stworzone przez świat nowożytny, opierają się na filozoficznej podstawie, której ostatecznie należy szukać u Platona[15]. Kopernik, Galileusz, a także Newton byli platonikami. Ich podstawowym założeniem było przekonanie, że świat ma strukturę matematyczną, duchową i że na podstawie tego założenia można go odszyfrować, a w eksperymencie pojąć i uczynić użytecznym. Nowość polega na połączeniu platonizmu z empirią, idei z eksperymentem. Eksperyment opiera się na poprzedzającej go idei interpretacyjnej, która następnie zostaje w nim praktycznie sprawdzona, skorygowana i pozostawiona otwartą na dalsze pytania. Tylko dzięki tej matematycznej hipotezie da się następnie poczynić uogólnienia, poznać prawa, które umożliwiają celowe działanie. Wszelkie myślenie naukowe i jego zastosowania techniczne opierają się na

[15] Na temat Platońskiego pochodzenia nowożytnych nauk empirycznych zob.: N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968; W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1959. Zob. również: Monod, dz. cyt., np. s. 133, gdzie Monod wyraźnie mówi o związku nowożytnej biologii z platonizmem: dzięki nowożytnym osiągnięciom poznawczym „nadzieje najbardziej przekonanych «platoników» zostały więcej niż spełnione". Pewne pokrewieństwo nowożytnej fizyki z intuicjami Platona i Plotyna uznaje również B. d'Espagnat, *La physique actuelle et la philosophie*, „Revue des sciences morales et politiques" 1997, nr 3, s. 29-45.

założeniu, że świat jest uporządkowany wedle praw duchowych, że zawiera on w sobie ducha, który może zostać odczytany przez naszego ducha. Zarazem jednak jego uznanie jest związane z weryfikacją doświadczalną. Wszelka myśl, która wykraczałaby poza to połączenie, która chciałaby widzieć ducha w sobie lub w obecnym świecie, niezależnie od doświadczenia, jest sprzeczna z metodyczną dyscypliną nauki i dlatego wykluczona jako przednaukowy lub nienaukowy sposób myślenia. Logos, mądrość, o której mówili z jednej strony Grecy, a z drugiej Izraelici, zostaje na powrót włączona w świat materialny i niezrozumiały poza nim. W ramach specyficznej drogi nauk empirycznych to ograniczenie jest słuszne i konieczne. Jeśli jednak uznaje się je za nieprzekraczalną formę ludzkiej myśli, wówczas sama podstawa nauki staje się sprzeczna, ponieważ jednocześnie uznaje ona i odrzuca ducha. Przede wszystkim jednak tak ograniczony rozum jest rozumem okaleczonym. Jeśli człowiek nie może już rozumnie pytać o najistotniejsze sprawy swego życia, o swe „skąd" i „dokąd", o to, co mu wolno, i o to, co powinien, o życie i śmierć, a te decydujące problemy musi pozostawić oddzielonemu od rozumu uczuciu, wówczas wcale nie wywyższa rozumu, ale go poniża. Idąca za tym dezintegracja człowieka wywołuje równocześnie patologię religii i patologię nauki. Nie trzeba dowodzić, że zwolnienie religii z odpowiedzialności przed rozumem sprzyja dziś w coraz większej mierze patologicznym formom religii. Gdy jednak pomyślimy o lekceważących człowieka projektach naukowych, takich jak klonowanie człowieka, produkcja embrionów, czyli produkcja ludzi w celu wykorzystania ich organów do wytwarzania środków farmaceutycznych, czy też ogólniej – do wykorzystania w przemyśle, lub gdy pomyślimy o posługiwaniu się nauką w celu produkcji coraz straszniejszych środków niszczenia człowieka, to oczywiste jest, że istnieje również patologiczna forma nauki: nauka staje się patologiczna, gdy zrywa związki z moralnym porządkiem człowieczeństwa i uznaje wyłącznie swe własne możliwości jako swoją jedyną dopuszczalną miarę.

Oznacza to: promień rozumu powinien się znowu rozszerzyć. Musimy wyjść z więzienia, które sami sobie zbudowaliśmy, i ponownie uznać inne formy zdobywania wiedzy, w których w grę wchodzi cały człowiek. Potrzebujemy czegoś podobnego do tego, co znajdujemy u Sokratesa: wyczekującej gotowości, która jest otwarta i spogląda poza siebie. Ta gotowość doprowadziła wówczas do spotkania dwu duchowych światów: Aten i Jerozolimy – i umożliwiła pojawienie się czegoś nowego w historii. Potrzebujemy nowej gotowości poszukiwania oraz pokory znajdowania. Ścisłość dyscypliny metodycznej nie może być tylko wolą sukcesu, musi być wolą prawdy, gotowością do jej przyjęcia. Metodyczny rygor, który wciąż na nowo podporządkowuje się temu, co odkryte, i rezygnuje z realizacji własnych pragnień, może stanowić wielką szkołę człowieczeństwa i uzdolnić człowieka do poznania prawdy. Pokora, która poddaje się temu, co odkryte, i nie manipuluje nim, nie może jednak stać się fałszywą skromnością, która odbiera odwagę poznania prawdy. Tym bardziej

musi się ona przeciwstawiać woli mocy, która pragnie jedynie zapanować nad światem i nie chce dostrzec jego własnej logiki, która stawia granice naszej woli panowania. Katastrofy ekologiczne mogą pomóc nam zobaczyć, gdzie nauka nie stoi w służbie prawdy, lecz niszczy świat i człowieka. Otwartość na takie przestrogi, przyzwolenie na oczyszczenie się przez prawdę jest niezbędne. Powiedziałbym: mistyczne zdolności ludzkiego ducha powinny zostać ponownie wzmocnione. Zdolność do usunięcia w cień swego „ja", większa wewnętrzna otwartość, dyscyplina, która zamyka się przed tym, co głośne i agresywne, muszą znowu jawić się nam jako cele, które należą do naszych priorytetów. Św. Paweł napomina, że człowiek wewnętrzny winien stać się silniejszy (por. Ef 3, 16). Bądźmy szczerzy: mamy dzisiaj do czynienia z hipertrofią człowieka zewnętrznego i zastanawiającym osłabieniem jego wewnętrznej siły.

Aby nie być nazbyt abstrakcyjnym, chciałbym na koniec zilustrować te wywody obrazem, który pochodzi z historycznego doświadczenia. Papież Grzegorz Wielki (zm. 604 r.) opowiada w swych *Dialogach* o ostatnich tygodniach życia św. Benedykta. Założyciel benedyktynów położył się spać na najwyższym piętrze wieży, do którego z dołu wiodły proste schody. Gdy zbliżał się czas nocnej modlitwy, wstał na czuwanie. „Stał przy oknie i błagał wszechmogącego Boga. Podczas gdy patrzył w ciemną noc, nagle zobaczył światło, które wylewało się z góry i rozpraszało ciemność nocy [...] Jak sam później opowiadał, w tym widoku było coś cudownego: cały świat stanął mu przed oczyma jakby w jednym promieniu słonecznym"[16]. Przeciw temu opowiadaniu rozmówca Grzegorza zgłasza zastrzeżenie tym samym pytaniem, które narzuca się również współczesnemu słuchaczowi: „Powiedziałeś, że Benedykt mógł mieć przed oczyma cały świat zebrany w jednym słonecznym promieniu. Czegoś takiego nigdy nie przeżyłem i nie mogę sobie tego wyobrazić. W jaki sposób człowiek mógłby zobaczyć świat jako całość?" Istotne zdanie w odpowiedzi papieża brzmi następująco: „Jeśli [...] widział on cały świat jako jedność, to nie niebo i ziemia stały się wąskie, lecz dusza patrzącego szeroka..."[17].

W tej opowieści znaczące są wszystkie szczegóły: noc, wieża, schody, najwyższe piętro, stanie, okno. Wszystko to ma – niezależnie od opisu topograficznego i biograficznego – wielką symboliczną głębię: ów człowiek, po długiej i żmudnej drodze, która rozpoczęła się w grocie przy Subiaco, wspiął się na górę, a w końcu wszedł na wieżę. Jego życie było wewnętrzną drogą w górę, stopień po stopniu na „prostej drabinie". Dotarł do wieży, w niej zaś do najwyższego piętra, które w nawiązaniu do Dziejów Apostolskich jest symbolem skupienia się, wyjścia ze świata działania. Stoi przy oknie – szukał i znalazł miejsce, z którego otwiera się widok poza mury świata. Stoi. W tradycji monastycznej postawa stojąca jest obrazem człowieka, który wyprostował się, nie jest

[16] Grzegorz Wielki, *Dialogi*, II, 1-3.
[17] Tamże, II, 35, 5 i 7.

zamknięty w sobie i nie patrzy tylko na ziemię, lecz odzyskał postawę wyprostowaną, a tym samym możliwość spojrzenia w górę. W ten sposób staje się widzącym. To nie świat staje się wąski, lecz dusza szeroka, gdyż nie jest on już zanurzony w jednostkowość, lecz zdobył spojrzenie na całość. Inaczej mówiąc: może widzieć całość, ponieważ patrzy z góry, a może tak patrzeć, ponieważ stał się wewnętrznie szeroki. Przypomina się tu dawna tradycja mówiąca o człowieku jako o mikrokosmosie, który obejmuje cały świat. Istotne jest jednak to, że człowiek musi mieć postawę wyprostowaną, musi stać się szeroki. Musi stać przy oknie. Musi wypatrywać. Wówczas zaś może go dotknąć światło Boga, może on Go poznać i dzięki Niemu prawdziwie przejrzeć. Skupienie się na ziemi nie może się stać tak silne, że będziemy niezdolni do wchodzenia w górę, do postawy wyprostowanej. Wielcy ludzie, którzy przez cierpliwe wspinanie się i doświadczenie oczyszczenia swego życia stali się widzącymi i przez to stali się drogowskazami dla całych stuleci, mają nam wciąż coś do powiedzenia. Pokazują nam, jak również w nocy możemy znaleźć światło, jak możemy stawić czoło zagrożeniom podnoszącym się z otchłani ludzkiej egzystencji i z nadzieją patrzeć w przyszłość.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*